التنظير والتطبيق

في العمل التأريخي الخلدوني

قراءات في المقدمة

د. جميل موسى النجار

***لاشك** أن تاريخنا العربي الإسلامي يحتاج، في كثير من أحداثه وأساليب تدوينه، إلى مراجعة تكشف عن حقيقة الأحداث، وتبرز مواضع الأخطاء التي شابت عمل المؤرخين سهواً أو عمداً. ولا يمكن لمثل هذه المراجعة أن تتم دون نقد حرّ نزيه لتلك الأحداث والأساليب. وإذا كان المؤرخون العرب المسلمون قد وقعوا في كثير مما دونوه تحت تأثير الأيديولوجيا الرسمية، ولم يتعاملوا بوضوح، من جانب آخر، مع أوجه النقد التاريخي المتعددة عدا نقد السند أو النقد الباطني السلبي في اصطلاحنا الحالي، فإن عُقلهم تلك مرفوعة عنا، ويجب ألّا تقيد دراساتنا التاريخية التي لا تزال تفتقر -كما يقرر الدكتور عبد الرحمن بدوي- إلى "النقد العلمي النزيه المتمرس بطرق البحث العلمية"(1).*

إن آلية النهضة التي نروم يكمن جزء منها في ممارسة النقد كما نرى.. النقد الذي يقوّم واقعنا، ويفسر كثيراً من مظاهر جموده وتخلفه من خلال تقويمه للماضي وأحداثه لوشائج الارتباط الوثيق التي تجمع بينهما، إذ يبدو أن أسباب العديد من مظاهر الجمود والتقليد والتراجع تعود إلى تلك الصور المصنّعة، والقوالب الفكرية والسياسية والاجتماعية التي أورثها لنا التاريخ، ومن ساهم في صنعه وتدوينه حكاماً ومؤرخين، وآخرين متطوعين غافلين، أو ذوي أغراض. ودراساتنا التاريخية المعاصرة لا يمكن لها أن تتخلى عن مسؤولياتها تجاه هذه المهمة إذا أردنا لأنفسنا تاريخاً علمياً له حظ متميز في النهضة ودور فاعل في خلقها. ولا يعيبنا أن نتأسى بالتاريخ التي بدأت أوربا بصنعه منذ التحول إلى التاريخ الدنيوي ونقد لورنزا فاله في القرن الخامس عشر إلى أن أصبح التاريخ علماً مهماً في أواخر القرن التاسع عشر، مروراً بالدراسات التاريخية المتميزة لعصر التنوير. وكل ذلك التاريخ كان يعتمد النقد العقلي الذي بدأ بمحاولة فاله وانتهى بالقواعد النقدية، العقلية والعملية، التي وضعها المؤرخان الفرنسيان شارل لانجلو وشارل سينوبوس، فـ "العمل في التاريخ عمل نقدي من

الطـــراز الأول"(2) كمـــا يقرر هذان المؤرخان. ولا يجب أن يظن ظان أننا نريد لنقدنا التاريخي أن يعـــتمد ثوابت العقل فحسب دون ثوابت الوحي ومعاييره كما فعل النقد الأوربي، فهذا أمر لا نقصده، وهـــو إن صـــلح لأوربا فهو لا يصلح لنا، ذلك أن أوربا حينما نفضت يدها من الدين، في الدراسات التاريخية وسواها، كانت تريد التخلص من قيوده وسطوة رجاله التي كبلتها طوال العصور الوسطى، بيـــنما لـــم يضع ديننا أية قيود تحول دون النهضة والأخذ بأسباب التقدم والرقي، لا بل أن الازدهار الحضـــاري الـــذي عرفـــناه فـــي الماضي كان مرتبطاً بالوحي وجاء في أعقاب نزوله، واستمد قوة انطلاقه من روح الإسلام التي تدعو إلى العمل والإبداع.

وقـــد دعـــا ابن خلدون قبل ستة قرون تقريباً إلى مثل هذا النقد العقلي لمرويات التاريخ العربي الإســـلامي(3)، بعد أن تنبه إلى مواطن الضعف التي اتصفت بها أعمال كثير من الذين قاموا بتدوين الـــتاريخ. ونظر في مقدمته المشهورة ليس لهذا النقد التاريخي فحسب، بل لمجمل عمل المؤرخ، بما يمكـــن اعتباره (منهجاً خلدونياً في البحث التاريخي)، وذلك ما حدا بنا إلى وضع دراسة استخرجت آراء ابن خلدون في قواعد كتابة التاريخ، وقابلتها بمنهج البحث التاريخي الحديث(4). وقد أبرزنا في هـــذه الدراســـة ســـبق هذا العالم العربي للمؤرخين الأوربيين في تصور أساسيات البحث التاريخي وأصـــوله والتقنين لها. ودعونا فيها إلى بلورة منهج عربي في البحث التاريخي يلائم طبيعة دراساتنا التاريخـــية اعتماداً على ما أورده ابن خلدون من آراء بهذا الشأن، وذلك عند تحريه في المقدمة عن أخطـــاء المؤرخيـــن وتلفيق بعضهم للأخبار، وفي وضعه لمعايير تمييز صحيح الأخبار من فاسدها وفـــي مقدمتها معيار (العمران). إلا أن ابن خلدون لم يحفل كثيراً بأمر تطبيق ما نظّر له في مقدمته مـــن قواعد ومعايير، سواء على تاريخه (العبر)، أو على الأحداث التاريخية التي عالجها في المقدمة نفسها كأمثلة على أخطاء وأكاذيب المؤرخين.

المؤرخون السابقون.. تصنيف ونقد:

قســـم ابـــن خلـــدون في بداية عمله النقدي والتنظيري المؤرخين العرب المسلمين إلى طبقات ثلاث.. أولاها طبقة الثقات أو الفحول "الذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة" و "هم قليلون لا يكـــادون يجـــاوزون عدد الأنامل"(5)، كابن اسحق وابن الكلبي والطبري والمسعودي و "غيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير"(6). ولكن حتى هؤلاء لا يمكن الاطمئنان تماماً إليهم، ويجب عدم اســـتبعاد رواياـــتهم عـــن النقد الذي يرتكز إلى معيار (العمران)، حيث يقول ابن خلدون إن "الناقد البصـــير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم، فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخـــبار وتحمـــل عليها الروايات والآثار"(7). أما الطبقة الثانية فهي طبقة (المتطفلين) الذين خلطوا أخـــبار الـــثقات بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوا. وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضـــعوها"(8). والطـــبقة الثالثة تمثلها بقية المؤرخين الذين اقتفوا آثار المتطفلين، ونقلوا أخبارهم دون نقد وتمحيص، فهم متطفلون على المتطفلين" لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها.

ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل، والحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنما يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل"(9).

أسباب الأخطاء ومعايير التصحيح:

يرجع ابن خلدون الأخطاء التي وقع فيها المؤرخون، والأكاذيب التي تردى فيها بعضهم إلى أسباب وعوامل متعددة، يمكن تصنيفها إلى مجموعات ثلاث، وترتيبها بحسب أهميتها عنده، وهي:

أولاً- الجهل بطبائع الأحوال في العمران: والعمران هو الاجتماع البشري كما يقرر صاحب المقدمة، وجهل المؤرخ بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفيات حدوثها يفضي به إلى نقل الأخبار والروايات الخاطئة، ومن ثم يلزمه تمحيص ما ينقل "وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة. ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح"(10). وأسباب الكذب التي عددها ابن خلدون كثيرة، ولكنه ذكر أن "من الأسباب المقتضية له أيضاً، وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران"(11).

ومن ثم فإن المعيار الأول الذي تقاس عليه الأخبار التاريخية هو العمران و (المطابقة) مع ظواهره. وهو عند ابن خلدون (قانون) تمييز صحيح الأخبار التاريخية من زائفها، ودافعه الأساس لتأليف المقدمة لكي يعتمده المؤرخون في عملهم، حيث يقول: "وأما الأخبار عن الواقعات فلابدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه... وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا غرض الكتاب الأول من تأليفنا"(12). وقد جاءت جميع مباحث المقدمة، بما حوته من أفكار ونظريات وقوانين عن المجتمع والسياسة والاقتصاد ونظام الدولة وغيرها من جوانب، لتكون معياراً للمؤرخين كما أراد لها مؤلفها. بيد أننا سنلاحظ أن ابن خلدون قد خالف نظرياته في معيار العمران حينما عالج بعض أحداث التاريخ ورواياته التي ذكرها في المقدمة.

ثانياً- غياب الدقة والموضوعية: فالمؤرخ يجب أن يتصف بالدقة، فلا يبالغ في الأخبار حينما يذكرها، "وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان"، وأن لا يكون غافلاً بحيث "لا يحاسب نفسه على خطأ و لا عمد، ولا يطالبها بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش، فيرسل عنانه، ويسيم في مراتع الكذب لسانه"(13). والدقة المفروضة في المؤرخ تقتضي "حسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبّان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل والمغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"(14).

والموضوعية تستوجب قيام المؤرخ بتمحيص النص التاريخي وإخضاعه للنقد، وعدم القيام بهذا العمل يجعل المؤرخ يفهم النص بمنأى عن الموضوعية، وبشكل يتفق مع آرائه وأفكاره الذاتية، ولا يعبر عن المعنى الحقيقي الذي أراده واضع النص، ومن ثم يفضي به ذلك إلى الكذب، بقصد أو بغير قصد، إذ أن من جملة عوامل الكذب "التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الاعتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله"(15).

ولكن عدم الموضوعية التي تؤدي إلى الأكاذيب والأخطاء لها أسباب أخرى، منها "الثقة بالنقالين... والذهول عن المقاصد... وتوهم الصدق.. و.. الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع.. و.. تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك.. فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها.."(16). فإلى أي مدى، بعد ذلك كله، كان ابن خلدون ملتزماً بالدقة والموضوعية؟ ذلك ما ستعرفنا عليه قراءتنا لبعض الأحداث التاريخية التي عالجها في مقدمته.

ثالثاً- عدم مراعاة طبائع الموجودات: فأخطاء بعض المؤرخين ناتجة، كما يرى ابن خلدون، عن جهل هؤلاء بقوانين الطبيعة، فالمؤرخ "يحتاج... إلى العلم بـ... طبائع الموجودات"(17)، أو "طبائع الكائنات" كما يسميها في موضع آخر(18). وعلى المؤرخ أن يتأكد من عدم مخالفة الخبر التاريخي الذي ينقله لقوانين الطبيعة، ذلك أن "كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً [المتعلق بالإنسان أو بالمحيط الخارجي الطبيعي] لابدّ له من طبيعة تخصه في ذاته أو فيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في

تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب"(19). وقد أورد ابن خلدون أمثلة عديدة للأخطاء الناجمة عن الجهل بقوانين الطبيعة(20).

ثمرة النقد.. مدى التطبيق على (العبر):

لابدّ من التساؤل بعد ذلك كله.. ماذا بعد هذا النقد الخلدوني اللاذع للمؤرخين، وهذا البيان لطبيعة أخطائهم وأسبابها، وهذه المعايير التي وضعت لكتابة تاريخ صحيح يتصف بالدقة والموضوعية ويبتعد عن الأكاذيب ويتوقى الأخطاء؟ يتوقع المرء، جواباً على ذلك، أن يكتب ابن خلدون في (العبر) تاريخاً لا تشوبه المآخذ التي أوردها في (مقدمة) العبر على من كتب التاريخ، بمن فيهم الثقاة بحسب تصنيفه..

- فبعض الثقات من هؤلاء، كالمسعودي والواقدي، في كتبهم "من المطعن والمغمز ماهو معروف عند الأثبات"(22) كما يقول ابن خلدون. ومن ثم فلا يشفع ما أقره هو لهم من شهرة وأمانة معتبرة واختصاص "الكافة... بقبول أخبارهم، واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع آثارهم"(23)، لا يشفع لهم هذا عند من يريد أن يكتب تاريخاً صحيحاً، ويجب على من يرغب في ذلك أن يخضع رواياتهم للنقد ومعاييره الخلدونية.
- أما الباقون فهم بين كاذب ومتوهم وجامع لهاتين الصفتين. فمنهم من يدس الخبر الصحيح بالزائف أو يلفق ويضع الأخبار التي لا أساس لها، أو ينقل ترهات الأخبار والأحاديث دون تحقيق وتنقيح توهماً وجهلاً منه أو تقليداً للسابقين. إلا أن الحق واضح ولا يقاوم سلطانه، وهو يفرض نفسه في نهاية الأمر على الباطل الذي يودي شيطانه بلمحات العقل ونظراته الصائبة. وقيام المؤرخ من هؤلاء بمجرد النقل عن الآخرين أمر غير جائز، إذ يجب أن ينقد المنقول ليميز صحيحه من سقيمه، وذلك على أساس من العلم الذي يجلو للبصيرة الصواب ويمهده لها. وكل هذه المعاني جلية في النصوص الخلدونية التي نقلناها آنفاً.

إلا أن ابن خلدون الذي كتب تاريخه (العبر وديوان المبتدأ والخبر..) قبل أن يكتب المقدمة(24) قد وقع في الأخطاء نفسها التي وقع فيها المؤرخون الذين انتقدهم في مقدمته، فأثبت بذلك أنه لم يكن مؤرخاً من مستوى متميز مختلف عن مستوى الكثيرين من أسلافه، وقد بات من الواضح لدى كثير من المؤرخين وسواهم(25)، من الذين تعرفوا عن كثب على تاريخه، بأنه لم يلتزم بتطبيق تنظيراته المنهجية والنقدية التي وردت في المقدمة، والخاصة بالعمل التاريخي، على نفسه حينما كتب التاريخ، إذ ذكر في (العبر) أخباراً وروايات ضعيفة من المتعذر قبولها إذا طبقت عليها آليات وأدوات النقد وإثبات الحقائق التاريخية التي تطرق إليها في المقدمة ضمن حديثه عن أخطاء المؤرخين وأكاذيبهم، وفي مقدمتها جهلهم، كما يقول بطبائع العمران. "وقد أشار أحد الباحثين إلى أن ابن خلدون بمقدار ما يرتفع في نظريته الاجتماعية نراه يسف في تاريخه، إنه هناك في واد وهو هنا في واد آخر"(26).

على أن الدكتور محمد عابد الجابري يردّ هذا التناقض الخلدوني بين (المقدمة) و(العبر) إلى عدم صلاحية معيار (العمران) للحكم على الأحداث التاريخية، وهو المعيار النقدي الأهم الذي يرى ابن خلدون أن غيابه عن المؤرخين السابقين له هو الذي أوقعهم في الأخطاء. ذلك أن العمران، حسب ما يراه الجابري، ليس عبارة عن قواعد منهجية، بل هو تفسير لأحداث تاريخية معينة، فهو يعتمد على التاريخ ولا يعتمد التاريخ عليه. ويجب أن تكون الأخبار التاريخية صحيحة لكي نتمكن من خلالها من التعرف على (طبائع العمران)، وعليه يكون التاريخ الصحيح معياراً للقواعد السليمة للعمران البشري. وقد أفضى هذا التحليل إلى تخطئة ابن خلدون حينما جعل العمران البشري معياراً أو مقياساً تقاس عليه صحة الأحداث التاريخية. وهو الذي أوقعه في التناقض بين التنظير لمعيار العمران في المقدمة وتطبيقه في العبر، إذ لم يستطع ابن خلدون أن يطبق هذا المعيار (المغلوط) على التاريخ الذي دونه، لأن القوانين التي وضعها لعمران لا تنطبق على أحداث تاريخية صحيحة كبرى لا تحتمل التأويل أو التحايل. ولما لم يكن ابن خلدون بقادر على أن يجعل لكل حدث منها قانوناً خاصاً، لأن ذلك يلغي عدم العمران إذ لا علم إلا بالكلّي، فقد لجأ إلى ترك (طبائع العمران) جانباً وشرع بكتابة التاريخ كما هو، وبالشكل نفسه الذي كتبه به أسلافه من المؤرخين(27).

ولكن الجابري نظر إلى موضوع التناقض من جانب واحد، فأرجعه إلى عدم قدرة ابن خلدون على تطبيق طبائع العمران التي نظّر لها على التاريخ الذي كتبه، فجاء هذا التاريخ مماثلاً، في طبيعة أحداثه، لما كتبه السابقون.ولكن ماذا عن معياري الدقة والموضوعية، وقوانين الطبيعة؟ ألم يبتعد ابن خلدون قليلاً أو كثيراً عن التنظير الذي وضعه في المقدمة لهذين المعيارين، وعلى الأخص الأول منهما، حينما كتب التاريخ، بما يؤدي إلى التناقض أيضاً؟ وجواباً على هذا التساؤل يبدو أن ابن خلدون إذا كان واعياً لمعيار القوانين الطبيعية عندما كتب التاريخ، فإنه قد غفل عن معيار الدقة والموضوعية في كثير من الأحداث التاريخية التي نقلها في تاريخه، "إذ روى أخباراً واهية عن مؤرخين سابقين عليه، وأخذها على أنها مسلمات صحيحة لا تقبل الجدل.. والمستقصي لتاريخه يلحظ هذا بكثرة، وبخاصة في الجزء الذي كتبه عن أخبار المشرق العربي، وتاريخ البشرية القديم"(28).

كما أن ابن خلدون لم يزد شيئاً مهماً في تاريخه على ما دونه المؤرخون الذين سبقوه إلا في إضافات انفرد بها عن تاريخ البربر خاصة. ولعل بعض هؤلاء قد برزه في مجال كتابة التاريخ. ولكنه حينما كتب (مقدمة) هذا التاريخ أفصح عن عبقريته الفكرية التنظيرية في مجال فلسفة التاريخ. وإلى هذا المعنى يشير المؤرخ الإنكليزي روبرت فلنت بقوله: "إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ وجدنا من يتفوق عليه من كتّاب العزب أنفسهم، وأما كواضع نظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان"(29). ويمكننا أن نضيف إلى الحقيقة التي أثبتها فلنت -مع تحفظنا تجاه صفة الإطلاق فيها- عن تميز ابن خلدون كواضع لنظريات في التاريخ، حقيقة أخرى هي أن هذا الرجل كان متميزاً أيضاً، وعزّ نظيره بين الذين سبقوه والذين أعقبوه حتى القرن التاسع عشر، في ميدان الآراء التنظيرية الخاصة بأصول الدراسة التاريخية والنقد التاريخي، والتي تناثرت في ثنايا

نقــده للمؤرخيــن. بيد أننا يجب أن نقرر، من جانب آخر، بأن الأفق الفكري الرحب لابن خلدون لم يقتصــر علــى التنظــير، بــل تجــاوزه إلى معالجات واقعية، ولكن في قضايا أخرى.. اجتماعية واقتصادية وسياسية متنوعة.

تجاوز التنظير والتطبيق.. الانعكاس على (تاريخ المقدمة):

إذا باتــت مفارقــة التنظير والتطبيق بين المقدمة والتاريخ واضحة ومعروفة بعد أن أشار إليها عديــدون ممــن محصــوا تاريخ ابن خلدون، فإن وجود مثل هذه المفارقة في المقدمة نفسها، حيث يــتجاوز التنظــير والتطبيق، أمر لم يتضح في دراسات الباحثين في الفكر الخلدوني، فقد أورد ابن خلــدون في بداية مقدمته عدداً من الأخبار التاريخية التي استشهد بها كأمثلة على الأخطاء التي وقع فيها معاصروه من المؤرخين، والسابقون له منهم، لأن هؤلاء وأولئك، كما يقرر، لم يلتزموا بمعايير فحــص الروايات التاريخية، وفي مقدمتها معيار (العمران)، ولم يراعوا الدقة والموضوعية وقوانين الطبــيعة فــيما نقلــوه عــنها. بــيد أنه، في تصحيحه لتلك الأخطاء وفي إعادة قراءته لتلك الأخبار والروايات، لم يراع غالباً القواعد والضوابط النقدية، (العمرانية) والموضوعية والطبيعية، التي نعى فــي المقدمــة نفسها على المؤرخين أنهم لم يلتزموا بها. ولعله يمكن التماس العذر لمفارقة التنظير والتطبيق في تاريخ ابن خلدون دون مقدمته، لأنه، وكما سبق وأشرنا، قد أتم كتابة تاريخه تقريباً قبل أن يشرع بكتابة المقدمة. ولكن مثل هذا العذر لا يمكن أن يساق لتبرير ابتعاد ابن خلدون عن تطبيق معايــير كــتابة الــتاريخ الصحيح ونقد الروايات التاريخية مما أثبته في المقدمة على ما أورده من روايــات تاريخــية فــيها. ولكــن ذلــك لا يعني في الوقت نفسه أن كل معالجات ابن خلدون لتلك الروايات(الخاطئة) كانت بعيدة عن الضوابط والمعايير التي وضعها لكتابة تاريخ صحيح، إذ أن نقده لبعض الروايات كان موفقاً، ومتوافقاً مع تلك الضوابط والمعايير التي قررها، وخاصة ما استند إلى الــنقد الذي يعتمد معيار (العقل) و (العادة)، كنقده وفقاً لهذين المعيارين لما أورده المسعودي، وكثير مــن المؤرخيــن، عن عدد جيش بني إسرائيل في التيه، وعن وصول التبابعة إلى المغرب الأقصى وبــلاد الروم وفارس وما وراء النهر والصين. وعن دواب البحر التي صدت الإسكندر ومنعته من بناء الإسكندرية، وتمثال الزرزور في روما، والمدينة ذات الأبواب، ومدينة النحاس(30).

والروايات التاريخية التي عالجها ابن خلدون في مقدمته كأمثلة على سوء فهمها وتصويرها من قــبل المؤرخيــن وخطئهم فيها، والتي خالف في معالجتها وتصحيحها آراءه ومعاييره التقويمية، من (عمــران) ودقــة وموضــوعية، هي روايات متعددة ولا سبيل إلى حصرها هنا. ومنها، على سبيل المثال، ما خالف فيه ابن خلدون معايير وقوانين (عمرانه). ومن هذا ما جاء في دفاعه عن محمد بن تومــرت زعيم الموحدين ضد "ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء المغرب من القدح... ونسبته، إلى الشعوذة والتلبيس... وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك، حتى فيما يزعم الموحدون أتباعه من انتسابه فــي أهل البيت"(31). وهؤلاء الفقهاء إنما حملهم على ذلك هو الحسد وأغراض أخرى غيره. وابن

تومرت قد نجح في دعوته، كما يقرر ابن خلدون، بعد التضحيات الكبيرة، حيث "تساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها"(32)، وبعد انقطاعه لهذه الدعوة وزهده في الحياة، وما كان عليه حاله "من التقشف والحصر والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا"(33). ثم يدلل ابن خلدون على تقوى ابن تومرت وصلاح دعوته بنجاح هذه الدعوة، "فلو كان قصده غير صالح لما تم أمره وانفسحت دعوته: سنة الله التي قد خلت في عباده"(24). وبناء على ذلك فإن رئاسة ابن تومرت لمصمودة التي أدت إلى تأسيس دولة الموحدين جاءت متوافقة مع القانون الإلهي -سنة الله- الذي يقرر بأن الصلاح يؤدي إلى النجاح.

إلا أن الرئاسة التي تفضي إلى تأسيس الدولة لها قوانين خلدونية لا علاقة لها (بصلاح القصد)، تقتضيها (طبيعة الأحوال في العمران). فالرئاسة لابدّ لها من شروط ثلاثة: الأول (النسب)، فـ "الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم"(35)، ولا يشترط في النسب أن يكون بالدم، بل يجوز أن يكون نسباً بالولاء. والثاني (الشرف والحسب)، فـ "الرياسة لابدّ وأن تكون موروثة عن مستحقها"(36)، ومثل هذا لا يتحقق للصيق النسب، فإذا اكتسب أحد شروط النسب لقوم بالتقادم فـ "تلك لا يوجب له غلباً عليهم البتة"(37) لأنه "إذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتنوسي عهده الأول من الالتصاق، ولبس جلدتهم ودعي بنسبهم فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه. والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد.. و... مورثة عن مستحقيها"(38). ومن ثم لابدّ للرئاسة من الشرف والحسب، الذي يعني "أن يعدّ الرجل في آبائه أشرافاً مذكورين"(39). والثالث (الغلب)، وهوة شرط يضاف للرئاسة العامة خاصة، كرئاسة ابن تومرت، "فلابدّ في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا له بالإذعان والاتباع"(40).

ومن ثم نرى أن التناقض واضح بين الخبر التاريخي الذي ناقشه ابن خلدون في مقدمته عن حقيقة رئاسة (المهدي) بين تومرت للموحدين، وبين شروط الرئاسة التي استخلصها من (طبائع أو قوانين العمران). فهل صلاح القصد وما يحكمه من قانون إلهي (سنة الله) هو الذي أوصل ابن تومرت إلى الرئاسة، أم الشروط الواقعية للرئاسة، والمستمدة من قوانين العمران الخلدوني؟ وهذه الشروط لم تتوفر في الواقع لابن تومرت، وبخاصة شرط الشرف والحسب لأنه "من أهل المنابت المتوسطة"(41)، حتى في حال صحة انتسابه لآل البيت، لأن نسبه هذا "كان... خفياً قد درس عند الناس وبقي عنده وعند عشيرته يتناقلونه بينهم، فيكون النسب الأول كأنه انسلخ منه... إذ هو مجهول عند أهل العصابة"(42). ومن جانب آخر إذا كان نجاح الدعوة هو مقياس صلاحها، فكيف يستطيع ابن خلدون تطبيق هذا المقياس على الدعوات الناجحة التي هي فاسدة في نظره كدعوة الفاطميين، أو على الدعوات التي لم تنجح على الرغم من صلاحها الذي يقرره هو كدعوة الحسين بن علي بن أبي طالب(43)؟

كذلك فقد خالف ابن خلدون ما نظّر له من (طبائع الأحوال في العمران) في كثير من عبارات

وأفكـــار معالجـــته لقضية نكبة البرامكة. فقد نفى أن يكون سبب نكبتهم ما ذكره بعض المؤرخين – ويقصـــد ما نقله الطبري والمسعودي على وجه التحديد(44)– من حكاية العباسة أخت الرشيد، فهذه الحكايـــة هـــي حكاية مختلفة، كما يقرر، لأن العباسة "ابنة خليفة أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافـــة النبوية و..."(45). ونحن نناقش هنا عبارته الأخيرة فحسب دون دفاعه عن العباسة، فقد جمـــع ابـــن خلـــدون في عبارة (الملك والخلافة) بين أمرين متناقضين، بما يبعده عن الموضوعية، والقوانين التي أقرها للعمران. فالملك والخلافة مفهومان مختلفان لدى الفقهاء وغيرهم، وهو اختلاف مبنـــي فـــي الأساس على ما روي عن الرسول (ص) من حديث يفرّق بين الخلافة والملك، ويجعل الخلافة بعده (ص) ثلاثين عاماً تعود بعدها ملكاً. وابن خلدون نفسه يخالف عبارته حينما يعتبر، في مواضع أخرى من المقدمة، أن الخلافة نوع مستقل من الحكم لا يجتمع مع الملك، فأنواع الحكم كما يذكر ثلاثة:

- الملك الطبيعي، "وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة".
- الملـــك السياســـي، "وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار".
- الخلافـــة، و"هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الـــراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"(46).

كمـــا أن الخلـــيفة عـــنده لا يخلف صاحب الشرع أو الرسول (ص) فحسب، بل هو خليفة الله ونائـــبه، وهـــو "ســـبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويـــردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه"(47). ويتجلى الفـــرق بين الخلافة والملك واضحاً في هذا النص، حيث أن (النيابة) عن الله تقتضي من (النائب) أو الخلـــيفة شرع الله، لا "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي" كما هو الحال في الملك السياسي كما بيـــنه آنفـــاً، فضلاً عن الملك الطبيعي الذي يحمل الناس على مقتضى الغرض والشهوة. على أننا لا نعترض على الرجوع إلى النظر العقلي فيما لا نصّ فيه، ولكن هناك فرقاً واضحاً بطبيعة الحال بين مـــثل هـــذا الرجوع، في مورد الحكم أو في غيره من المسائل، وبين اعتماد الحكم كلية على النظر العقلـــي للحاكم وحمل الناس عليه. ومن ثم نرى أن موضوع الملك والخلافة في معالجة ابن خلدون للأحـــداث التاريخـــية الخاصة بنكبة البرامكةَ قد جاء مخالفاً لما أقره عن طبيعة الحكم وأنواعه، وما ذكـــره من آراء بهذا الصدد في الباب الثالث من المقدمة(48)، وهو صريح في أن الخلافة نوع من الحكم مغاير للملك.

بيد أن ابن خلدون يرى أن تطور نظام الحكم في الإسلام، الذي هو الخلافة، إلى ملك أمر جائز فـــ "الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمـــه لمـــا فـــيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الإغراض والشهوات.. فلو كان الملك

مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً"(49). ومثل هـذا التحول من الخلافة إلى الملك قد وقع فعلاً، وهو كما يرى كان أمراً ضرورياً لا مفر منه، لأن الأمـور بطبيعـتها كانـت تقتضـي زوال نظام الخلافة، أي انقلابه إلى ملك بعد حركة الفتوحات والثروات الكبيرة التي حازها المجتمع العربي الإسلامي مما استلزم تطور هذا المجتمع وقيامه ببناء دولـة ذات نظـم ومؤسسـات. وهكذا انقلبت الخلافة ملكاً لمّا انغمس العرب في النعيم بكثرة الغنائم والفـتوح. وأصبحت طبيعة الظروف الجديدة تقتضي(50) "الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به"(51)، وخاصـة بعد أن ذهبت (عصبية الدين) التي طبعت نظام الحكم بطابعها في عهد الراشدين، وعادت (عصـبية القبيلة) ممثلة في العصبية الأقوى، وهي عصبية بني أمية كما يرى ابن خلدون، منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، الذي لم يكن له "أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعـتها، واستشـعرته بـنو أمـية، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصـبوا علـيه واسـتماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم بالانفراد بالأمـر لوقـع فـي افـتراق الكلمـة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفـة"(52) وهو التحول من الخلافة إلى الملك. فالغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك(53)، و "العصبية مقتضية بطبعها للملك"(54).

ولكـن ذلك كله لا ينفي تناقض اجتماع الملك والخلافة، فالحكم إما خلافة أو ملك، إذ لو سلّمنا بصحة تأويل تحول الخلافة إلى ملك وفقاً لمقتضى الظروف وطبيعة فكرة العصبية الخلدونية، وأقرنا بضـرورة هـذا التحول، فما هو وجه الجمع بينهما بعد أن زالت الخلافة وانقلبت إلى ملك على حدّ تعبـير ابن خلدون نفسه(55)؟ ولا جواب فيما يبدو عن هذا التساؤل إلا بالقول بأن ابن خلدون كان متناقضـا بيـن كلامه عن الحكم ومعنى الملك والخلافة نظرية وتطبيقاً خلدونياً، وبين جمعه الملك والخلافـة للعباسيين. وحكم الرشيد، وأسلافه، بموجب ما قرره ليس خلافة بل ملكاً، وهو أيضاً ليس خلافة وملكاً في آن واحد.

على أن ابن خلدون قد تنبه إلى هذا التناقض في آخر كلامه عن الدول العامة والملك في الباب الثالـث مـن مقدمته، فحاول استدراكه بالقول بأن عهود معاوية ومروان وعبد الملك –دون يزيد بن معاويـة وبقية الأمويين –والعباسيين إلى الرشيد وبعض ولده فقط، قد اجتمعت فيها الخلافة والملك، حيث "التبست عصبية العرب وذهاب جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً"(57). ولا يخفى مـا في هذه المحاولة للتوفيق بين الملك والخلافة في عهود بعض الأمويين والعباسيين دون بعضهم الآخـر مـن وهن، إذ يبدو أنه بعدما تبين لابن خلدون عدم انطباق قوانين (عمرانه) –التي ميّز فيها بصـورة واضحة كما تبين لنا بين طبيعة الحكم القائم على الملك وطبيعة الخلافة– على نظام الحكم فـي الدولة العربية منذ عهد معاوية اضطر لإقحام مقولة (الالتباس) هذه، ليجعل طبائع العمران التي قال بها، وأقرّ بموجبها أن "طبيعة الدولة في أولها.. البداوة والغضاضة"(58) وليس الترف الذي هو مـن صفة الملوك، توافق بدايات الدولتين الأموية والعباسية ويتجلى ضعف هذا التوفيق بين الخلافة والملك بصورة أوضح حينما فرّق صاحب المقدمة بين بعض الأمويين وبعضهم الآخر، فاعتبر عهد

معاوية عهد خلافة وملك، بينما عهد ابنه يزيد عهد ملك فقط. وكذلك بالنسبة لعبد الملك وبقية أولاده، أو العباسيين الذين سبقوا الرشيد والذين أعقبوه. فما هو الفرق الذي يجعل عهد معاوية يختلف عن عهد يزيد ابنه، أو عهد عبد الملك عن عهد ابنه الوليد مثلاً؟ وهل غابت عصبية العرب في عهد يزيد فأصبح هذا ملكاً، ثم عادت في عهد مروان لتجعل منه خليفة وملكاً في الوقت نفسه؟

أهل الجيل الثالث... مثال آخر على مخالفة طبائع العمران:

وعلاوة على ما تقدم ذكره، فإن مخالفة طبائع العمران في قضية نكبة البرامكة تتجلى أيضاً في دفاع ابن خلدون عن العباسة والرشيد. فالعباسة لا يمكن أن تقدم على فعل ما نسبه بعض المؤرخين لها مع جعفر البرمكي، بعد أن أذن لهما الرشيد "في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه"(59). ولا يمكن أن تكون قد "تحيلت عليه في التماس الخلوة به، لما شغفها من حبه حتى واقعها، زعموا في حالة سكر... لأنها قريبة عهد ببداوة العروبية وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش.."(60). أما فيما يتعلق بالرشيد، فقد دافع عنه ابن خلدون دفاعاً حاراً، ونفى عنه "ما تموه به الحكاية من معاقرة.. الخمر. واقتران سكره بسكر الندمان"(61)، لأن ما يجب "لمنصب الخلافة من الدين والعدالة و..."(62) لا يسمح له بمثل ذلك، كذلك ما نق لعن "دعائه بمكة في طوافه، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلاة وشهود الصبح لأول وقتها... كان يغزو عاماً ويحج عاماً... وأيضاً فقد كان من العلم والسذاجة بمكان لقرب عهده من سلفه المنتحلين لذلك... فكيف يليق بالرشيد أن يعاقر الخمر ويجاهر بها... فلم يكن الرجل بحيث يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهله الملة"(63).

ويبدو أن ابن خلدون قد نسي طبائع عمرانه، أو غضّ النظر عما ذكره فيها من أن أهل الجيل الثالث من كل دولة "ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن... ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفتقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم.. وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة.. فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم.. ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء(64). والرشيد من أبناء الجيل الثالث في الدولة العباسية، فلماذا لا يؤول حاله إلى مثل هذا؟ ولاسيما أنه اصطنع البرامكة ليغنوه عن مهام قيادة الدولة. وأنه لم يعش، وأخته، في عهد أسلافه الذي تميز (ببداوة العروبية وسذاجة الدين)، بل في عهد (قريب) منه.

وبحسب ما يقرره الدكتور محمد عابد الجابري، فإن هذا التناقض بين طبائع العمران ومثل هذه الأحداث التاريخية، يرجع إلى عدم صحة الأساس الذي استند إليه ابن خلدون في استخلاص هذه الطبائع، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. إذ يجب، وعلى خلاف ما فعله ابن خلدون، أن تكون لدينا أخبار صحيحة لنتعرف منها على (طبائع عمران) دقيقة، لا أن نضع طبائع عمران وفقاً لمفاهيمنا، وكما فعل ابن خلدون، ثم نجعلها معياراً للأخبار التاريخية، فنحكم بصحة هذه الأخبار حينما توافق طبائع العمران. أما إذا لم توافق هذه الطبائع فنكيفها بحسب ما نرتأي لنجعلها موافقة لها. وهذا

(الخطأ) جعل ابن خلدون، وكما يذكر الجابري، "يتحايل بمختلف الطرق، وبذكاء أحياناً، لإدراج هذه الحوادث في إطار تلك الطبائع، ولو أدى به ذلك إلى تكييفها بشكل غير مشروع. ومن ذلك مثلاً، أن العباسة أخت هارون الرشيد لا يمكن أن تأتي محظوراً في الشرع مع جعفر البرمكي"(65). ومنه تكذيب "الأخبار التي تنسب إلى هارون الرشيد شرب الخمر.."(66). ويرى الدكتور طه حسين أن ابن خلدون في معالجته لمثل هذه الرواية "يمزج نقده أحياناً بسذاجة تدعو إلى الضحك فهو يكذّب مثلاً أن الخليفة هارون الرشيد كان يشرب الخمر لأنه كان جم الورع يصلي مائة ركعة في اليوم ولأنه كان يغزو عاماً ويحج عاماً"(67).

موضوعية مغيّبة:

ومن ناحية أخرى، فإن دقة المؤرخ وموضوعيته التي أفاض ابن خلدون في الحديث عنها كما مرّ بنا، وشدد على اتباعها، ونقد من لم يلتزم بها من المؤرخين نقداً لاذعاً، قد غابت عنه في مواضع كثيرة من حديثه عن نكبة البرامكة:

-ففي دفاعه عن العباسة يضفي ابن خلدون على العباسيين صفات مبالغاً فيها، لم يقل بها أقرب المؤرخين هوى إلى هؤلاء، فهي "بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده. والعباسة بنت محمد المهدي بن عبد الله أبي جعفر المنصور ابن محمد السجاد بن علي أبي الخلفاء، ابن عبد الله ترجمان القرآن، ابن العباس عم النبي (ص)، ابنة خليفة أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية وصحبة الرسول وعمومته وإمامة الملة ونور الوحي ومهبط الملائكة من سائر جهاتها"(68). فعلي بن عبد الله بن عباس، أولاً، ليس هو الأب المباشر للخلفاء العباسيين كما يذكر ابن خلدون في هذا النص، بل ابنه محمد، فالسفاح والمنصور هما ولدا محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. ثم أن إطلاق صفات (أشراف الدين، عظماء الملة، إمامة الملة، نور الوحي، مهبط الملائكة) دون قيد ينافي ماهو معروف عن العباسيين. فلو قال أن هؤلاء (من) عظماء الملة... الخ لكان أقرب إلى الموضوعية، وأدنى لأن لا تتطرق له شبهة التناقض مع ما أقره آنفاً من وجود (عظماء قرابة)، ويعني بهم العلويين، غذ ذكر في حديثه عن سبب نكبة البرامكة أن هؤلاء قد "أفاضوا في رجال الشيعة وعظماء القرابة العطاء"(69). فما دام هناك عظماء قرابة فهم أولى، فيما يتبادر إلى الذهن، بتلك الصفات، وبيتهم بناء على هذا القرب (العظيم) للرسول (ص) يغدو هو نور الوحي ومهبط الملائكة دون البيت العباسي.

كذلك فإن عدم موضوعية ودقة إطلاق تلك الصفات دون قيد على العباسيين يؤكده دفاع ابن خلدون الحار عن نسب العلوي وإدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. فإدريس هذا، خلافاً لما يتقول به الطاعنون في نسبه، "ولد على فراش أبيه، والولد للفراش.. وتنزيه أهل البيت عن مثل هذا من عقائد أهل الإيمان. فالله سبحانه قد أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. ففراش إدريس [الأب] طاهر من الدنس ومنزه عن الرجس بحكم القرآن. ومن اعتقد خلاف

هـذا فقد باء بإثمه وولج الكفر من بابه"(70). فابن خلدون في (إطنابه)، على حدّ تعبيره، بهذا الدفاع عن نسب إدريس يريد شفاعة أهل البيت (العلويين)، إذ يقول ".. لكني جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجـو أن يجادلوا عني يوم القيامة"(71). فلو كان وصفه للعباسيين وصفاً موضوعياً فحريّ به أن يطلب أن يجادل عنه هؤلاء يوم القيامة دون غيرهم.

–وإدريـس (الأكـبر) الـذي نزه ابن خلدون ابنه إدريس من تهمة عدم النسب إليه، ودافع عنه وعـن ابنه دفاعاً حاراً لانتمائه لآل البيت، هو أخو يحيى المعروف بصاحب الديلم أو طبرستان. وقد اشـترك إدريس ويحيى مع ابن عمهما الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب فـي ثورتـه التي قام بها ضد العباسيين في عهد الخليفة الهادي سنة 169هـ، وفرا عقب فشل هذه الـثورة ومقتل صاحبها في وادي فخ بالقرب من المدينة. فوصل إدريس إلى المغرب الأقصى ونجح في تأسيس دولة الأدارسة، واختفى يحيى في بلاد طبرستان ثم أعلن ثورته في عهد الرشيد، فبعث له هذا بجيش يقوده الفضل بن يحيى البرمكي الذي استطاع إقناعه بالصلح بعد أن كتب له الرشيد أماناً بخطـه، ولكـنه بعد أن وصل إلى بغداد "دفع به الرشيد إلى جعفر وجعل اعتقاله بداره وإلى نظره. فحبسـه مـدة ثـم حملته الدالة على تخلية سبيله... حرماً لدماء أهل البيت بزعمه"(72)، فكان ذلك التصـرف مـن مظاهر الاستبداد بالرأي وشؤون الحكم الذي كان سبب نكبة البرامكة فيما يرى ابن خلدون.

وقـد نافح ابن خلدون في حديثه عن إدريس عن أهل البيت، أصحاب "النسب الكريم" الذي هو "شـرف عريض على الأمم والأجيال من أهل الآفاق... وما عضد شرفهم النبوي من جلال الملك"(73)، بعـد أن قاموا دولتهم في المغرب الأقصى. ولكنه لم يذكرْ يحيى، الثائر على الرشيد، بمثل ما ذكـر أخاه إدريس، وأنكر على البرامكة إطلاق سراحه بما يوحي عن عدم رضاه عن ثورته. وذلك مـا يتوافق مع رأيه في الثوار الفاشلين، فهؤلاء "يعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون فـي تلـك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه قال صلى الله عليه وسلم: من رأى منكم منكراً فليغير بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فـإن لـم يستطع فبقلبه. وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القويـة التـي من ورائها عصبية القبائل والعشائر"(74). وجزاء مثل هؤلاء الثوار، ويحيى العلوي مـنهم بطبـيعة الحال، "المداواة إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هـرجاً، وإمـا إذاعة السخرية منهم وعدهم من جملة الصفاعين"(75). فعلى الخارج على الدولة أن يـتأكد، حسب طبائع العمران الخلدوني، من وجود عصبية قوية يستند إليها لكي يضمن النجاح. أما من يفتقد مثل هذه العصبية فيجب عليه عدم الخروج لكي لا يتسبب في إثارة الفتنة وسفك الدماء دون طائل(76).

علـى أن شـرط العصـبية القويـة اللازمة للثائر لا ينطبق على خروج إدريس ويحيى على العباسـيين، ذلـك أنه قد "يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية... وهذا كما

وقع للأدارسة بالمغرب الأقصى والعبيديين بأفريقية"(77). ومن ثم فإن ابن خلدون لم يصدر في تعامله معهما عن هذا الشرط، بيد أن موقفه منهما، وهو الإطراء للأول والسكوت أو الإيحاء بالذم بالنسبة للثاني، كان يتناسب مع مجمل فكره البرغماتي المادي بصورة عامة، ويتوافق، خاصة، مع واقعيته السياسية وجذوره السلطوية من جهة أخرى.

-ولا نعرف كيف استطاع ابن خلدون أن يوفق بين كل صفات التدين والتعبد والورع والتقوى والعدالة والعلم والسذاجة (الفطرة السليمة) والبداوة... الخ التي أضفاها على الرشيد، وبين أن يكون للرشيد (مضحك) ومجالس سمر؟ حيث نقل في خضم دفاعه عن الرشيد، وسيل الصفات التي خلعها عليه، أنه "قد زجر ابن أبي مريم مضحكة في سمره حين تعرض له بمثل ذلك في الصلاة لما سمعه يقرأ (ومالي لا أعبد الذي فطرني)، وقال والله ما أدري لم؟ فما تمالك الرشيد أن ضحك ثم التفت إليه مغضباً، وقال: يا ابن أبي مريم في الصلاة أيضاً؟ إياك إياك والقرآن والدين ولك ما شئت بعدهما" (78). وذلك يخالف ما أراده ابن خلدون للمؤرخين من دقة موضوعية استثنى منهما نفسه فيما يبدو فوقع فيه المتشيعون (للآراء والمذاهب) من تشويه لأحداث التاريخ، إذ أن من جملة عوامل الكذب والخطأ التي أراد ابن خلدون للمؤرخين أن يبتعدوا عنها "التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخطأ أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الخبر ونقله"(79).

ثم أن من يتمتع بمثل كل صفات الرشيد تلك لابدّ أن يربأ بنفسه عن مواجهة عدوه غيلة والقضاء عليه غدراً، وهذا مالم يتورع الرشيد عنه، إذ "دس الشماخ من موالي المهدي أبيه للتحيل على قتل إدريس وخلطه بنفسه وناوله الشماخ في بعض خلواته سماً استهلكه به. ووقع خبر مهلكه من بني العباس أحسن المواقع... فلم يكن منتهى قدرة الرشيد على إدريس الأكبر بمكانه من قاصية المغرب واشتمال البربر عليه إلا التحيل في إهلاكه بالسموم"(80). ومن ثم كان الأجدر بابن خلدون أن لا ينقل قضية تحايل الرشيد على قتل إدريس إذا كان يريد لنا أن نصدق وصفه للرشيد وأن نقتدي به كمؤرخ، ونكون مؤرخين موضوعيين لا نتشيع لرأي ولا نتخرب لجماعة، ويكون رائدنا الصدق وضالتنا الحقيقة.

-كذلك كانت حجة ابن خلدون واهية حينما أراد أن يثبت للمنصور بعض الصفات التي ورثها عنه حفيده الرشيد، فأبو جعفر كان "يتورع عن كسوة الجديد لعياله من بيت المال. ودخل عليه [ابنه المهدي] يوماً وهو بمجلسه يباشر الخياطين في إرقاع الخلقان من ثياب عياله، فاستنكف المهدي من ذلك، وقال يا أمير المؤمنين عليّ كسوة العيال عامنا هذا من عطائي، فقال له الملك ذلك ولم يصده عنه، ولا سمح بالإنفاق من أموال المسلمين"(81). فلماذا يكسو المنصور عياله جديداً من بيت المال؟ هل كان لابنه عطاء ولم يكن له مثله لينفق منه على الكسوة؟ يبدو أن ابن خلدون قد (خامره تشيع لرأي أو نحلة) أنكره على غيره، فكان ذلك (غطاء على عين بصيرته من الانتقاد والتمحيص)، إذ لم

يوصله إلى معرفة ما اشتهر عن المنصور من بخل وتنقيب الناس له بلقب (أبي الدوانيق)(82).

-وفي الوقت الذي نوافق فيه ابن خلدون على شكه في قصة العباسة أو نفيها، فضلاً عن القول بأنها سبب نكبة البرامكة، فإن من الصعب، في الوقت نفسه، قبول السبب الذي ذكره لنكبتهم، وهو "استبدادهم على الدولة واحتجانهم أموال الجباية"(83) لدرجة كان معها الرشيد "يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه"(84). فقد كان بمقدور الرشيد، الذي أوصلهم إلى هذه المكانة وسمح لهم بجمع الثروات الطائلة، أن يحدّ من نفوذهم وثرائهم دون القضاء عليهم وقطع دابرهم بهذا الشكل الذي عزّت قسوته على الرشيد نفسه فيما يذكر بعض المؤرخين. فالقول بسبب واحد في تعليل الأحداث أمر لا يقره العمل التاريخي الموضوعي، إذ أن لكل حادث تاريخي، في الغالب، أسباباً حقيقية وأسباباً عرضية متعددة، وهي جميعاً تشكل منظومة متداخلة ومعقدة. والأسباب الحقيقية تتفاعل في خلقها ظروف متنوعة، وتحتاج كيما تتبلور إلى مدة طويلة من الزمن. وعملية البحث في تلك الأسباب المتداخلة، الحقيقية والمباشرة (أو العرضية)، يقتضي ترتيبها ترتيباً قائماً على نظام محدد يوضح طبيعة العلاقة التي تربط بينها، وأولوية بعضها على بعضها الآخر، مع إمكانية تحديد السبب الرئيس فيها أو ما يمكن تسميته بسبب الأسباب، وهو ليس بالضرورة سبباً مفرداً، إذ ربما يكون أكثر من سبب واحد. وقد أغفل ابن خلدون، فيما يبدو، كل ما تقتضيه موضوعية البحث في أسباب هذا الحادث الذي اكتنفه شيء غير قليل من الغموض، وأقدم، بجرأته المعهودة، على القطع بسبب واحد، وهو الاستبداد بأمور الحكم وأموال الدولة، مخالفاً كبار المؤرخين الذين يقررون أن سبب نكبة البرامكة مختلف فيه، وهو ليس سبباً واحداً في رأي بعض هؤلاء، بل هو أسباب متعددة(85).

إهمال الدقة ومعايير الشرع:

وقد استرسل ابن خلدون في دحض قصة العباسة بما أخرجه عن حدود معانيها ودلالاتها وأوقعه في الإسهاب في مناقشتها في شبهة البعد عن معيار الاحتكام إلى ثوابت الشريعة، مما هو في غنى عنه. فليس في القصة ما يفيد بأن الرشيد قد أصهر إلى مولاه جعفر البرمكي وعقد له على أخته العباسة عقد زواج مستوف لشروط العقد الشرعي، ومن ثم فلا وجه للاستفهام الاستنكاري في قول ابن خلدون: "كيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالي الأعاجم على همته وعظم آبائه"(86). وقوله فيما يتعلق بالعباسة: "كيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم"(87). فالرشيد عقد لجعفر على أخته عقداً (صورياً) ليحل له النظر إليها في مجلسه وذلك كما يقرر الطبري والمسعودي(88) وغيرهما من المؤرخين. وكما يذكر ابن خلدون أيضاً في قوله أن الرشيد "أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه"(89). ولو أننا لا نعلم وجهاً لصحة مثل هذا العقد في أحكام الشريعة، فهو إما باطل أو لا يصح فيه شرط عدم المعاشرة.

وإذا لم يكن هنالك إصهار ولا زواج (طبيعي)، ولم يتطرق إلى ذكر هذا أحد من المؤرخين،

فلا موجب إذن أن ينبري ابن خلدون لعقد مقارنة بين العباسة وجعفر ينكر فيها التكافؤ بينهما، حيث يقول: "فلو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف، وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء ملوك زمانه لاستنكف لها من مثله مع مولي من موالي دولها، وفي سلطان قومها، واستنكره ولج في تكذيبه. وأين قدر العباسة والرشيد من الناس؟"(90). ويبدو أنه كان من الأسلم لابن خلدون، الفقيه وقاضي القضاة، أن يتحاشى ما قد يقبل من غيره الوقوع فيه، فلا يستخف بمبدأ التسوية العرقية الذي أقره الإسلام لأتباعه، بل وأكد عليه.

التناقض وحقيقة الفكر الخلدوني.. كلمة أخيرة:

إن التناقض الذي لمسناه مما تقدم بين ما أراده ابن خلدون للعمل التاريخي من دقة وموضوعية ومراعاة للعقل وقواعد العمران، وبين طبيعة معالجته لبعض الأحداث التاريخية التي أوردها في مقدمته، لا يخرج، فيما يبدو، عما كانت تتصف به شخصية ابن خلدون التي تجاذبتها نزعتان متضادتان كما يرى ساطع الحصري(91)، إحداهما حب المنصب والجاه، والأخرى حب الدرس والعلم. وهاتان النزعتان اللتان وقع تحت تأثيرهما ابن خلدون كانتا، فيما يقرر الحصري أيضاً الدافع لإبداعه الفكري، وهما أيضاً، فيما نرى، وراء تناقضاته التي أشرنا إليها. بيد أن كل تلك التناقضات والأخطاء التاريخية(92) لا تقلل من قيمة التميز الذي اتصف به الفكر الخلدوني، ولا يجب أن تبخس عبقرية صاحب هذا الفكر حقها. كما أن سلبيات العباسيين لا تلغي، في الوقت نفسه، مساهمات عصرهم في بناء صرح حضارتنا العربية الإسلامية. والنقد الذي أكدنا في بداية البحث على أهميته لنهضة أمتنا أسمى قيمة وأوضح معنى لدى أصحاب العقول النيرة من التشكيك الذي قد يلمز به من قبل أهل الأهواء والجمود.

ومن ثم فإننا نرى أن ابن خلدون محق في ضرورة إخضاع التاريخ الذي دونه المؤرخون العرب المسلمون للنقد والتمحيص الذي لا يستثني أحداً من هؤلاء بمن فيهم الثقات. ولكننا نرى أيضاً ألاّ يستثنى ابن خلدون نفسه من مثل هذا النقد والتمحيص لتاريخه، وللأحداث التاريخية التي عالجها في مقدمته كأمثلة على شطط السابقين في معالجتها، لا لشيء سوى أنه لم يكن ليمتاز، كمؤرخ، على غيره من المؤرخين.



■ (الهوامش)

(1) بدوي، عبد الرحمن، النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة 1970، ص16.

(2) لانجلوا وسينوبوس، المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمة عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب النقد التاريخي، ص71.

(3) لم يكن النقد في مجال التاريخ هو كل النقد الذي دعا إليه ابن خلدون، فالنقد عامة كان حجر الأساس الذي ارتكز عليه مجمل الفكر الخلدوني، فقد تميز هذا الفكر بكونه "فكراً موسوعيا نقدياً" على حدّ تعبير الدكتور محمد

عابد الجابري في كتابه: العصبية والدولة.. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص65.

(4)عنوانها: المنهج الخلدوني وموقعه من منهج البحث التاريخي الحديث.

(5)ابن خلدون، العلامة عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، الجزء الأول، ط3، دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت)، ص 283. سنشير إليها بعد تلك اختصاراً بـ (المقدمة) مع الإشارة إلى أحد الأجزاء الثلاثة التي تتألف منها هذه الطبعة. ولعل مما يجدر ذكره أن مقدمة ابن خلدون هي مقدمة كتابه في التاريخ: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

(6)، (7)المصدر والصفحة نفسهما.

(8)المقدمة، 1: 283.

(9)المقدمة، 1: 283.

(10)المقدمة، 1: 330

(11) المقدمة، 1: 328

(12) المقدمة، 1: 295.

(13) المقدمة، 1: 331.

(14) المقدمة، 1: 291.

(15)، (16) المقدمة، 1: 328.

(17) المقدمة، 1: 319.

(18)تراجع: المقدمة، 1: 291.

(19) المقدمة، 1: 329.

(20)انظر المقدمة، 1: 330.

(21) المقدمة، 1: 329.

(22)، (23) المقدمة، 1: 283.

(24)ينظر: وافي، علي عبد الواحد (الدكتور)، تمهيد لمقدمة ابن خلدون، المقدمة، 1: 80.

(25)ينظر: نفسه، ص121. كاشف، سيدة اسماعيل (دكتورة) مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، مكتبة الخانجي، القاهرة 1976، ص 60. مؤنس، حسين(د)، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف،مصر 1984، ص77.

(26)الوردي، علي (الدكتور)، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، 1994، ص147.

(27)ينظر: العصبية والدولة، ص126، 128.

(28)موافي، عثمان (الدكتور)، منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوربي، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1994، ص275.

(29)وافي، المقدمة، 1: 121. وينظر أيضاً: الخضيري، زينب (الدكتورة)، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة 1991، ص61-64.

(30)تنظر: المقدمة، 1: 292-293، 296-297، 329-330.

(31)، (32)، (33)، (34)، المقدمة: 1: 317-319.

(35)، (36)، (37)، (38) المقدمة، 1: 489.

(39) المقدمة، 2: 491.

(40) المقدمة، 2: 489. وللتفاصيل في شرح شروط الرئاسة يراجع الجابري، ص 180-182.

(41) المقدمة، 2: 491.

(42) المقدمة، 1: 319.

(43)الوردي، ص217. وتنظر المقدمة، 1: 311، 2: 621-623.

(44)يراجع: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ج8، دار المعارف، مصر 1979، ص 294. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعان الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج3، المكتبة العصرية، صيدا -بيروت 1988، ص384-386.

(45) المقدمة، 1: 301.

(46) المقدمة، 2: 578.

(47) المقدمة، 2: 586.

(48)وعنوان: (في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية)، المقدمة، ج2، ص521 وما بعدها.

(49) المقدمة، 2: 600.

(50)الجابري، ص203، وللتفاصيل تراجع الصفحتان السابقتان لها.

(51)، (52)المقدمة: 2: 604.

(53)يراجع المبحث الذي يحمل هذا العنوان في: المقدمة، 2: 499.

(54) المقدمة، 2: 581.

(55)تنظر: المقدمة، 2: 607.

(56) المقدمة، 2: 608.

(57) المقدمة، 2: 600.

(58) المقدمة، 1: 306.

(59)،(60)، (61)، (62)، (63) المقدمة: 1: 300-306.

(64) المقدمة، 2: 546-547.

(65)، (66) الجابري، ص127.

(67)فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة 1925، ص47-48، نقلاً عن الوردي، ص146.

(68) المقدمة، 1: 301.

(69) المقدمة، 1: 302.

(70)،(71) المقدمة، 1: 306.

(72) المقدمة، 1: 303. وللتفاصيل يراجع: الطبري، ج8، ص242-243، 289. المسعودي، ج3، ص308. فرج، هولو جودت (الدكتور)، البرامكة سلبياتهم وإيجابياتهم، دار الفكر اللبناني، بيروت 1990، ص59 وما بعدها.

(73) المقدمة، 1: 316-317.

(74)، (75) المقدمة، 2: 259، 531.

(76)ناقش الدكتور علي الوردي آراء ابن خلدون في هذا الموضوع، ينظر كتابه سابق الذكر، ص92-93، 212-216.

(77) المقدمة، 2: 252.

(78) المقدمة، 1: 304.

(79) المقدمة، 1: 328.

(80) المقدمة، 1: 314-315.

(81) المقدمة، 1: 304-305.

(82)عن بخل المنصور يراجع: الطبري، ج8، ص 72 وما بعدها. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، التنبيه والإشراف، دار صادر، بيروت (د.ت)، مصورة عن طبعة ليدن 1893، ص342. العبادي، أحمد مختار (الدكتور)، في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت (د.ت)، ص65.

(83)، (84) المقدمة، 1: 301.

(85)ينظر: الطبري، ج8، ص287. المسعودي، مروج الذهب، ج3، ص377. وللتفاصيل يراجع: فرج، ص72 وما بعدها.

(86)، (87) المقدمة، 1: 301.

(88)يراجع الطبري، ج8، ص294. المسعودي، مروج الذهب، ص384-386.

(89) المقدمة، 1: 300.

(90) المقدمة، 1: 301.

(91)الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة 1953، ص49-52. نقلاً عن الوردي، ص115.

(92)للاطلاع على بعض هذه الأخطاء ينظر: الكردي، محمود السعيد (الدكتور)، ابن خلدون مقال في المنهج التجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس (ليبيا) 1984، ص317.

□□□